

# “方相”与“钟馗”发生学研究

汪晓云

《民族艺术》2005 年第 2 期

—

摘要：“方相”与“钟馗”是文献记载中傩仪的主体神，对“方相”与“钟馗”的认识是把握傩仪的切入点之一。从“方相”与“钟馗”的联系与比较中可以看出，“方相”即“方向”的谐音，“钟馗”即“中鬼”的谐音；“方相”与“钟馗”是中国人宇宙观念与空间观念的反映，“方相”与“钟馗”的先后顺序不仅对应了“四方”与“中”作为认识论意义上的先后顺序，也对应了人类社会历史的发展过程。傩仪之所以以“方相”与“钟馗”为主体神，是由于仪式秩序象征的天地人、神鬼人合一的需要，同时也是出于统治阶层使用抽象文字的兴趣与爱好。

关键词：方相；方向；钟馗；中鬼；傩

作者：汪晓云，厦门大学中文系博士生。邮编：361005

## 1、“方相”

即“方向”

方相为历史记载中的傩仪主体神。《周礼》“方相氏”“掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣，朱裳，执戈，扬盾，帅百隶而时难，以索室殴疫。大丧，先柩，及墓，入塘，以戈击四隅，殴方良。”《后汉书·礼仪志》“方相氏”“黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。”在《乐府杂录》中，方相“黄金四目”变成“用方相四人，带冠及面具，黄金四目，衣熊皮，执戈扬盾，口作‘傩、傩’之声，以除逐也。”唐代傩仪方相氏则为“戴冠及面具”“衣熊裘”……<sup>〔1〕</sup>此后，方相在傩仪中出现得越来越少。

从傩仪中方相“黄金四目”、“击四隅”以及“十二兽”“方相四人”看，方相与“四”关系密切。方相在古代不仅用于傩仪，也用于丧葬仪式。

《隋书》有“四品以上用方相，七品以上用魃头。”《宋史》同；《明史》则

为“方相四品以上四目，七品以上两目，八品以下不用。”《酉阳杂俎》中也有“世人死者有作伎乐，名为乐丧。魃头所以存亡者之魂气也。一名苏，衣被苏苏如也。一曰狂阻，一曰触塘。四目曰方相，两目曰傒。”[②]总的看来，“四”这一特殊的数字似乎是“方相”的标志。

朱狄先生在《信仰时代的文明——中西文化趋同与差异》中指出，许多民族都以“四”作为神圣数字，列维-布留尔曾指出，四这个数字所具有的神秘性起源可能和东南西北四个方位有关；恩斯特·卡西尔也认为，把北、南、东、西的区别看作是世界的基点，这种区别通常就成为无与伦比的神圣数字“四”；希腊人划各端相等的十字，是四这个数的自然崇拜标记和符号；欧洲中世纪十字架的四端被等同于天国的四个区域，东南西北则等同于基督教救世历程的四个阶段；中国古代的宇宙观念也都以“四极”、“四方”表达，此外，中国与东西南北方位相关的指称还有“四隅”、“四海”、“四岳”、“四表”等。因此，早期与“四”相关的倍数“八”、“十六”等也都被赋予了一定程度的神圣性。[③]

“四”在中国的神圣性早在方相出现之前就已经形成，“四目”在方相之前也已经出现。《书·尧典》中就有“询于四岳，辟四门，明四目，达四聪”。孔颖达注疏“四目”为“明四方之目，使为己远视四方也。”[④]中国古代传说中的苍颉就被描述为“四目”，苍颉之所以有“四目”，是因为其“仰则观象于天，俯则观法于地。”既然天地有四方，苍颉之造字必须观象于天地四方，因而其为神便被赋予了四目。显然，方相的“四目”与苍颉的“四目”具有同样的功能，那就是以“四方目”明察天地四方之鬼怪并驱逐之。[⑤]

“四方”观念的出现更早。陈梦家在《殷虚卜辞综述》中指出，殷人已有东、南、西、北观念，卜辞中的四方实为四方地主之神，也就是山川土地风雨之自然神，其祭祀为三类，一为禳灾，二为祈年，三为方望之祭，后世祭四方也有三类，一为祓禳，二为报地功，三为方望之祭。[⑥]从文献记载看，四方之祭包罗万象，不仅包括具体的求雨祈年以及社祭、蜡祭，还包括祭四方百物。陈梦家先生指出，报祭四方、四乡、四郊都为五谷成熟或年成顺利有关，并且四方、四望与天地、山川并举，汉代的封禅、郊祀也都为四方祭。在卜辞中，四方之方向名就已经发展为神、帝名，殷为四方帝，并且在四方之上有

“上帝”，殷之四方帝与上帝只与方位有关；秦为四时帝，或者为四色帝，即白帝、青帝、黄帝、炎帝，其中白帝为上帝。〔7〕四方帝还变为四时帝，葛兆光先生指出，由四方帝变为四时帝，是因为四方与四时的关系是对应的，中国古代祭四方，天子祭四方在四郊，不仅在时间上要按照四季祭祀，而且在仪仗上也要仿效天象。〔8〕四方之祭的主要祭法有禘、帝、（束+戊），所用之牲为牛、羊、豕、犬、雉等。〔9〕以犬祭为例，《诗·甫田》《笺》云：“秋祭社与四方，为五谷成熟报其功也。”《礼记·月令》季春“命国难，九门磔攘以毕春气”，季冬“命有司大难，旁磔”《注》云：“磔牲以攘于四方之神，所以毕其灾也。”“旁磔于四方之门”。《淮南子·时则训》注：“旁磔四面皆磔犬羊以攘四方之疾疫也。”《史记·封禅书》秦“磔狗邑四门，以御蛊菑。”〔10〕

由此看来，四方之祭实际上就是一种雩祭，以中国古代“天圆地方”的空间观念看，四方不仅对应着空间的东西南北四方，也对应着时间的春夏秋冬四季，四方之祭其实是对天地万物的祭祀，四方以“方相”、“四目”、“四隅”等种种方式体现在雩祭中，因此，“方相”的原义就是“方向”，而方位正是人认识世界与把握世界的根本立足点。正是在四方的观念下，才产生了“四方鬼”与“四方神”的概念：“方相”在雩仪中充当的是驱逐大地四方灾害性之“鬼”的神，敦煌文书《儿郎伟》中明确标示了“四方鬼”：“东方有一鬼，不许春时出；南方有一鬼，两眼赤如日；西方有一鬼，便使秋天卒；北方有一鬼，浑身黑如漆。四门皆有鬼，擒之不遗一。”〔11〕神与鬼总是辩证存在的，神产生于鬼，可见，方相作为神，不产生并作用于驱鬼仪式，并且其自身就是由“鬼”演变而来。由于仪式的作用，原先对人具有危害性力量的“鬼”被人为性地转化为驱逐危害性力量、保护人世界安全的“神”，这就是“方相”，以及随“方相”而后出现于雩仪中的“钟馗”的真正由来。

## 2、钟馗即

“中鬼”

雩仪中方相的小时与钟馗的出现同步。从敦煌雩仪钟馗的形象不难看出，“方相”后来为“钟馗”代替。在早期宫廷雩仪中，方相由人扮演，〔12〕从方相“掌蒙熊皮”以及率领“十二兽”舞看，方相是带领兽和人一同驱“疫”的“大神”，方相的形象还带有动物图腾崇拜的特征，这与“疫”的自然之

“鬼”是形态相对应。但是，在这里，作为傩仪主体的方相、十二兽和傩子已变为将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户、神尉等，且由伶工扮演，傩神主体越来越芜杂，神的人化特征越来越明显；与此相应，“疫”的自然之“鬼”也变为人之“鬼”。

实际上，唐代傩仪就已经出现了“钟馗”代替“方相”的趋势。在敦煌文书写本描述的傩仪中，傩仪的主体神几乎全是钟馗。敦煌文书 P. 4976 号写本有“万恶随于古岁，来朝便降干祥。应是浮游浪鬼，付与钟馗大郎。从兹分付已讫，更莫恼害川乡。”P. 2055 写本则详细描述了钟馗的外在容貌特征为“领取铜头铁额，魂（浑）身物（下加心字）着豹皮，口使朱砂深赤，咸称我是钟馗。”[13]从“钟馗”“铜头铁额”“着豹皮”的装扮看，“钟馗”正是由“方相”演变而来。但是，钟馗的“铜头铁额”已经不再有“黄金四目”，十二兽也不见了，与方相联系密切的“四”与钟馗已不再有明显的关系。

朱狄先生指出，由于在东西南北的方位基础上产生了“中”的观念，后来，“中”的神圣性逐渐超过了“四方”的神圣性。的确，在中国，“中”的神圣性更是超乎一切，“中国”“中土”的称谓本身便是最好的证明；与此相关，在四方的基础上加上“中”，“四”的神圣性后来逐渐让位于“五”的神圣性，“五行”、“五岳”、“五方”、“五色”、“五彩”等成了中国最重要的观念。正如丁山先生所说，“假定要追问过去中国人有无宗教思想的问题，现在我可以勉强答复说：由于日月运行、五星盈缩产生出来的‘五行学说’，就是中国人社会思想的本质，也就是宗教信仰的中心。”[14]实际上，日月运行、五星盈缩的观念源头是由“四方”加上“中”的方位观念衍生而来。

从钟馗的读音看，钟馗与“中鬼”读音相近，钟馗就是“中鬼”！钟馗实际上就是由“四方鬼”产生的方相神让位于以“中鬼”产生的“钟馗”的明显反映。在敦煌写本伯 2569 中，我们为这一论断找到了佐证：适从远来至宫门，正见鬼子一郡郡（群群）。就中有个黑论敦，条身直上舍头存。眈气袋，戴火盆。眼赫赤，着非（绯）裋褐。青云烈，碧温存。中庭沸（𠂔 + 匝）（𠂔 + 匝），院里乱纷纷。唤中（钟）馗，兰（拦）着门。……正南直须千里外，正北远去亦（不）须论。[15]从这里描述的驱邪场景看，钟馗在群鬼之中间，拦着门阻止四方鬼进入，并将其驱逐到东南西北方的千里之外。钟馗的职能类似

于门神，这实际上正是民间以钟馗像悬挂于门的中间当作门神的仪式化、动态化情景。钟馗之为“中鬼”的本原面目再清楚不过！钟馗之所以不以“黄金四目”出之，是由于“四”的神圣性明显让位于“中”的神圣性，与此同时，“四”加上“中”变而为“五”，在雉仪中表现为“五方小鬼”以及“五色旗”与“五色纸”等，而在“五”的神圣数字中，“中”的观念是根本与核心。

我们再看民间关于钟馗为进士，因未中状元而死，死而又复活的传说，这一传说实际上也印证了钟馗产生于人与自然分离、人以自身为世界主体之时。此时，人的等级对立超过了人与自然物象的对立，“士、农、工、商”中以“士”为首，“士”的权威性意味着“万般皆下品，惟有读书高”，“进士”意味着进入士族阶层，钟馗“进士”暗含着其获得进入统治阶级的身份，但是在科举取士制度中，进士是最低的级别，是从农、工、商之平民阶层向仕的贵族阶层的过渡，因而是“中鬼”，也就是“大鬼”，那么，未“进”“士”的农、工、商则意味着“小鬼”——钟馗的传说实际上带有士族阶层对非士族阶层的贬低。在以“四民”为等级分层的现实中，士族阶层与非士族阶层的区别犹如“神”与“鬼”的区别，神可以控制、掌握鬼的命运，士族阶层也可以控制、掌握非士族阶层的命运。因此，人们都盼望自己能通过科举考试“进士”，使自己从“小鬼”变成“中鬼”，也就是神，即统治阶层中的一员。通过钟馗由“鬼”的身份转变为“神”的身份的“独木桥”，成为“神”，也就是统治阶层中的一员，过着“劳心者治人”的生活。因此，民间旧俗以“钟进士”三字贴在家门上辟邪，就比以钟馗像为“门神”辟邪多了一层社会象征意义，即希望家门有人“中进士”做官，从而光宗耀祖。此外，钟馗由鬼变为神的传说暗示着科举考试犹如过“鬼门关”；而唐明皇梦见钟馗并使钟馗由鬼变成神的传说恰好暗含着科举考试中封建帝王为平民阶层——“鬼”加官进爵、使其具有统治阶层身份——“神”的本意。这样看来，中国的民间传说与中国的语言文字一样，都具有特殊的隐喻性含义。

### 3、“方相”与“钟馗”的发生认识论原理

实际上，当天地四方的观念产生之时，就已经隐含着以人为立足点的“中”的观念的产生，但在古代人的观念中，人尚未与天地万物分离，“中”

尚未从四方中分离成具有主导性地位的概念。只有在人与自然分离、人以自身为世界主体之时，“中”才被赋予统领性的地位与力量，这不仅是“中心”“中央”“中国”概念形成的前提，也是“中鬼”凌驾于“四方鬼”之上、“钟馗”替代“方相”的前提。按照皮亚杰“发生认识论原理”，人类思维与儿童思维存在着“异质同构”，儿童的思维方式与人类思维方式具有相似性，儿童最早的活动既显示出在主体和客体之间完全没有分化，也显示出“自身中心化”，但这种自身中心化由于同缺乏分化相联系，因而基本上是无意识的，因此，在早期的人类思维与认识活动中，人虽然注意的是外界，而主体的活动却以身体本身为中心。但由于人没有将自身与自然宇宙分离，因而对自身的中心没有明确清晰的意识，只能从客体出发进行抽象，这就是“方向”之宇宙空间观念的发生认识论原理；当主体开始意识到自身是活动的来源，从而也是认识的来源，客体就获得了一定的时空永久性，从而导致主客体的分化以及客体的逐步实体化，这就是以“中”为中心的观念的发生认识论原理。[16]

从方相的名称与方相“黄金四目”等外在标记看，方相显然是直接从四方观念中产生的，此时中心神的概念还没有明确显示出来，只有在钟馗出现时，我们才能明显地感受到其“中心神”的形象，这表现在钟馗嫁妹、钟馗捉鬼等传说显示的钟馗之主体性身份与地位上，显然，“中心神”的概念与神的彻底人格化是同步的，神的人格化恰恰是人与自然分离、主体与客体分离、人成为万物主宰的反映，也是中国中央集权日益加强的象征。从方相到钟馗，傩仪的主体神从早期带有动物图腾的形象演变为人格化神，与方相一样，钟馗本身也是鬼，是“方相”的“四方鬼”再加上“中鬼”后演变成的“五方鬼”，从民间传说的“五鬼闹钟馗”看，“五鬼”就是“五方鬼”，这更使我们从“方相”与“钟馗”这两个看起来根本没有任何联系的称谓中找到了内在的亲缘关系。神产生于鬼，鬼的灾害性“魔力”因为人为的作用被转换成神的保护性“魔力”，这也正是神产生与形成的根本原理。实际上，正如人类学家列维·斯特劳斯所言，“任何神话或神话中的片断，如果不能和同一神话的不同异文或是和另外一个完全不同的神话相对照，那么它们将不会被人理解，它的每一个可与同一神话中的其他细节或别的神话相对的细节，尤其是在其逻辑结构、具体内容，直到细微末节方面似乎都显得矛盾。”[17]

“方向”这一概念是天地四方万物的抽象与概括，也就是说，“天地四

方”表达的是建立在以天地万物为知觉对象与具体情境中的形象，而“方相”则是脱离了天地万物的具体知觉对象与情境的抽象概念。列维·斯特劳斯指出，“形象是固定的，以独特的方式与伴随着它的意识行为相联系；即便记号与变成了能指者的形象都还没有内涵，就是说，与概念不同，它们与同类的其它物体还不具有同时性的和理论上无限的关系，但它们已经是可置换的了，也就是说，已能够与其他物体处于相继的关系中——虽然在数量上还很有限。”列维·斯特劳斯并且指出，神话思想的“成分”似乎总是介于知觉对象与概念之间，不可能使知觉对象与它在其中出现的具体情境分开，在形象和概念之间存在着一个中介物“记号”。[18]

从“方相”的“相”看，“相”产生于“象”的基础上，并且是相对于“象”的具体形象性而产生的，相对于“象”意指物的具体形象性，“相”更强调人的抽象思维对物的概括与分析。与“象”相比，“相”更强调人的主观成分，强调形而上的层面，也就是抽象与概括的思维层面，因此，从“四方之象”到“四方之相”，意味着人对宇宙的观察与感受方式发生了根本的转变，宇宙万物在人的观念世界里具有了不同的维度。“相”正是在具体的“形象”基础上概括出来的“共相”，也就是说，“相”是“象”的抽象化、概念化形式。而与从天地万物之“共相”中概括出来的“相”相比，“钟馗”意指的“中鬼”则不仅脱离了天地万物中的自然，纯粹以人为中心，而且建立在人的抽象等级制度基础上，也就是“神”与“鬼”的二元对立基础上。

从语言的角度看，“方向”表达的也是抽象性概念。麦克斯·缪勒在《比较神话学》中说，我们对抽象名词是如此熟悉，致使我们难以意识到人们在创造它们时所经历的困难。我们难以想象没有抽象名词的语言。然而，现存的方言中，就与不存在抽象名词的，而且，我们越是回溯语言的历史，这类有用的表达方式的数量就越少。麦克斯·缪勒将语言发展的历史分为词的形成期、方言期、神化期与民族语言期，在神话创造时期，每一个词在其确定意义上就是个神话，这些词最初都是用来定名的，它们最初表达的是具体形象的概念，而不是抽象的概念。[19]因此，“方相”与“钟馗”反映了人们以天地万物为整体的观照对象，从形象思维向抽象思维的转变，“方相”与“钟馗”的概念是人类思维发展到一定阶段的产物。从某种角度看，它们的产生已经超越了“神话创作”的时代。从“方向”到“中鬼”，主客体发生了明显的分化，以及由

这一分化导致的客体实体化与主体视界的逆转，“主体把自己的身体看作是处于一种时空关系和因果关系的宇宙之中的所有客体中的一个，他在什么程度上学会了怎样有效地作用于这个宇宙，他也就在什么程度上成为这个宇宙的一个不可分割的组成部分。”[20]从“方向”到“中鬼”体现了人与宇宙自然之主体客体的融合到分化，“鬼”的概念已不再指向早期自然界对人的灾害性力量，而指向人与人之间的敌对性力量，“鬼”因此也从自然之鬼神的双重性中分化为个体存在的二元对立两极，“鬼”与道德伦理的“恶”联系在一起，而“神”与道德伦理的“善”联系在一起。

#### 4、“方相”与“钟馗”的发生认识论意义

我们看到，“方相”与“天圆地方”“天地四方”的宇宙观念有着必然的联系，而“钟馗”与以人为中心的宇宙观念有着必然的联系，二者都产生于对宇宙的整体认知基础上，方相与钟馗出现的先后顺序不仅对应了人类社会历史的发展过程，也对应了人类认识的发展过程。但是，这只能解释“方相”与“钟馗”在认识论意义上的发生以及由“钟馗”代替“方相”的历史必然性，却不能解释它们为什么会成为雩仪的主体神。

葛兆光先生指出，宇宙的时间过程与空间格局是支持神鬼系统的依据和建构的背景。[21]之所以以“方相”与“钟馗”作为雩仪中的主体神，一是由于“方向”与“中鬼”象征的天地四方宇宙观念抽象地表达了人与自然宇宙一体的仪式象征秩序，二是由于中国语言文字的表意与表音特征。而对于仪式象征秩序的表达来说，前者无疑是根本的前提。

按照列维·斯特劳斯的观点，囊括一切的决定论与把直接呈现于感觉的东西加以系统化的思维方式是巫术与科学的根本区别。列维·斯特劳斯指出，对于秩序的要求是一切思维活动的基础，神圣事物由于占据着分配给它们的位置而有助于维持宇宙的秩序。因此，仪式看起来杂乱无章，但其实质是不使任何一个生灵、物品或特征遗漏掉，使它们在某个类别系统中都占有各自的位置。[22]实际上，从雩仪以“四方”、“五方”等神圣数字的表达中，我们很容易看到仪式象征的天地人、神鬼人、人与自然宇宙和谐一体的象征秩序。雩仪之所以以在“天圆地方”基础上形成的“方相”与“钟馗”为神，是因为仪式从根本上说是对宇宙自然万物的整体认知，而天、地、人的整体宇宙秩序是仪式



秩序重建的根本以及仪式的初始功能。雩仪从根本上说就是为了建立人类理想的宇宙秩序，即天与地、人与自然和谐一体的“天人合一”之境，“雩”字就是建立在对天地万物整体认知的基础上。

《周易·系辞下》中说伏羲氏“仰则观象于天，俯则观象于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”不仅是中国文字创造的方法和原理，也是中国人认识世界与自身的根本思维模式。正如葛兆光先生所说，以天、地、人构成的宇宙结构是古代中国人的价值本原、观念样式和行为依据，以中央为核心、四方环中央的“天地差序格局”正是在天、地、人的宇宙整体结构上产生的。[23]由此看来，“方相”与“钟馗”之所以成为雩仪中的主体神，是与雩仪的仪式性功能一致的，这就是表达与维持天、地、人和谐一体的宇宙秩序。

在“方相”与“钟馗”产生的时期，物与人分离，宇宙不再以物的形象出现，而以抽象的空间观念显示，这正是理性产生的起点。康德说，“空间乃感性之主观的条件，唯有在此条件下，吾人始能有外的直观。”“唯以人类立场，吾人始能言及空间，言及扩延的事物，等等。”[24]但是，康德在这里强调的是空间与时间的先验性，也就是“感性直观的纯粹方式”，康德指出，以外部为对象，证明空间之实在性，是理性的前提，也是概念产生的前提，空间既有经验的实在性，又有先验的观念性，其他如视、听、触等仅为感觉而非直观，其自身不能产生任何对象知识，更非先天的知识，只有在时间与空间作为感性直观的纯粹方式前提下，纯粹的理性才得以产生。康德之所以批判纯粹理性，是因为理性不能回避玄学的神、自由、灵魂不灭等本源性的问题。

实际上，在中国，空间观念的产生也是人的思维发展到一定阶段的产物，它同样不能回避康德所说的“玄学”，也就是人类学家所说的“巫术”。但与西方不同的是，空间观念的产生对中国来说意味着社会结构的转变与社会阶层的分化，从此，一种带有特权性与统治性的“知识”或者说“技术”开始取代了最初的“巫术”。葛兆光先生指出，天圆地方、大地有四极八方、四方有神祇的空间观念在中国有重要的思想史意义，第一，中国古代思想世界一开始就与“天”相关，在与天体地形的观察体验与认识中，包含了宇宙天地有中心与边缘的思想，而且潜含了中国古代人们自认为是居于天地中心的想法，这与中国这一名称的内涵有一定的关系，对天地的感觉与想象也与此后中国人的各种

抽象观念有极深的关系。第二，由天地四方的神秘感觉和思想出发的运思与想象，是中国古代思想的一个原初起点，它通过一系列的隐喻，在思维中产生在空间上中央统辖四方、时间顺序上中央早于四方、价值等级上中央优于四方的想法。在宇宙空间，人们会形成一种天地均有中心和四方的观念；当这种观念与神话相遇，就会在人间的意识与仪式中形成中央之帝王与四方之神祇的整齐神谱；当这种观念延伸到社会领域，就会成为中央帝王领属四方藩臣的政治结构的神圣性与合理性依据。第三，象征天地的器物由于拥有与天地的“同构性”和解释宇宙知识的“权威性”而被赋予了神秘的力量，并成为一种技术，这对“巫”、“史”的形成及其与“王”的合一具有根本的影响。[25]

正是在这样的背景下，“方向”与“中鬼”的抽象化概念使“方相”与“钟馗”成为雩仪的主体神，它们的出现实际上标示着仪式内部的阶层分化与结构分化，以及由仪式反映的社会阶层分化与社会结构分化。

列维·斯特劳斯指出，使用词的抽象程度的高低并不反映智力的强弱，而是由于一个民族社会中各个具体社团强调和表达的兴趣不同。[26]那么，“方向”与“中鬼”表达的是什么社团的兴趣呢？显然，是统治阶级，或者说是精英阶层的兴趣。实际上，文字本身就是精英阶层的产物，另一方面，精英文化也都以文字为基础，正如何九盈先生所说，大众文化不一定都跟文字有关，而精英文化则有文字的参与与传导作用，文字基本上是精英文化的产物，又是精英文化的载体。原始精英文化出现在文字发生期、成长期，古典精英文化出现在文字的系统期，现代精英文化出现在文字与现代科技的结合期。具体说来，巫史是文字的创造者，士大夫是运用、维护、整理、保存汉字的主体力量。[27]实际上，从以文字表达的抽象空间概念作为雩仪的主体神本身，我们就能感知到中国从士大夫阶层上升的统治阶层在阶级社会对仪式的控制力量，这一点在钟馗的传说中表现得尤为明显。由此，我们也可以看到，文献记载中的官方雩仪之所以以方相与钟馗为主体神，显然是由于知识阶层对民间仪式改造的结果。[28]

发表于《民族艺术》2005年第2期。

---

[①] 参见廖奔·刘彦君：《中国戏曲发展史》，第一卷，山西教育出版社 2000 年版，第 171 页。

[②] 参见  
J. J. M. DE GROOT. THE RELIGIOUS SYSTEM OF CHINA ,Volume VI.

[③] 参见朱狄：《信仰时代的文明——中西文化趋同与差异》，中国青年出版社 1999 年版，第 29~34 页。

[④] 陆锡兴：《汉字的隐秘世界》，上海辞书出版社 2003 年版，第 5 页。

[⑤] 毋庸置疑，“四目”除了表示眼观四方之外，也体现了中国古代对目光之威力的表达方式。比较古希腊以被看者变成石头表达目光的威力，中国更强调目光的发出者而不是目光的接受者，仅从这一细节亦可见出中西方思维与表达的差异。

[⑥] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 584~589 页。

[⑦] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第 584~591 页。

[⑧] 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社 2001 年版，第 52 页。

[⑨] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第 587 页。

[⑩] 凌纯声：《古代中国及太平洋区的犬祭》，载苑利主编《二十世纪中国民俗学经典》“信仰民俗卷”，社会科学文献出版社 2002 年版。

[11] [法]谢和耐等著，耿昇译：《法国学者敦煌学论文选萃》，中华书局 1993 年版。

[12] 实际上是官——大司马。

[13] 参见[法]谢和耐等著，耿昇译：《法国学者敦煌学论文选萃》。本处所引用的敦煌写本材料除 4976 号文书出自《敦煌写本中的“儿郎伟”》一文外，其他材料均源于《敦煌写本中的“大雉”仪礼》。

[14] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海艺文出版社 1988 年版，

影印本，第 585 页。

[15] 转引自刘锡诚：《钟馗论》，载苑利主编《二十世纪中国民俗学经典》“信仰民俗卷”。

[16] 关于“发生认识论原理”，参见[瑞士]皮亚杰著，王宪钊等译：《发生认识论原理》，商务印书馆 1995 年版。

[17] [法]列维·斯特劳著，知寒等译：《面具的奥秘》，上海文艺出版社 1992 年版，第 54 页。

[18] [法]列维·斯特劳著，李幼蒸译：《野性的思维》，商务印书馆 1987 年版，第 27、24 页。

[19] [德]麦克斯·缪勒著，金泽译：《比较神话学》，上海文艺出版社 1989 年版，第 58~59、23 页。

[20] [瑞士]皮亚杰著，王宪钊等译：《发生认识论原理》，第 24 页。

[21] 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社 2001 年版，第 359 页。葛兆光在《中国思想史》第一卷中对殷商卜辞反映的四方与中央之空间观念以及由此构成的社会结构有精确的论述。

[22] [法]列维·斯特劳著，李幼蒸译：《野性的思维》，第 14~18 页。

[23] 葛兆光：《中国思想史》第一卷，第 53 页。

[24] [德]康德著，蓝公武译：《纯粹理性批判》，商务印书馆 2003 年版，第 54~55 页。

[25] 葛兆光：《中国思想史》第一卷，第 19 页。

[26] [法]列维·斯特劳著，李幼蒸译：《野性的思维》，第 5 页。

[27] 参见何九盈：《汉字文化学》，辽宁人民出版社 2000 年版。

[28] 关于仪式的官方性与民间性，此处不再展开。